



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie "nieskończoności tego, co skończone" w świetle myśli Sorena Kierkegaarda

Author: Katarzyna Szkaradnik

Citation style: Szkaradnik Katarzyna. (2014). Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie "nieskończoności tego, co skończone" w świetle myśli Sorena Kierkegaarda. W: M. Piechota, M. Kalarus, O. Kalarus (red.), "Granice romantyzmu : romantyzm bez granic?" (S. 43-56). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Katarzyna Szkaradnik
Uniwersytet Śląski, Katowice

Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie „nieskończoności tego, co skończone” w świetle myśli Sørensa Kierkegaarda

Przyjęcie myśli Sørensa Kierkegaarda za swego rodzaju paradygmat dla jednej z naczelnych idei romantyzmu może sprawić wrażenie problematycznego o tyle, że chociaż „Sokrates z Kopenhagi” wydaje się romantykiem *par excellence*, nie stworzył on pozbawionej antynomii, względnie zwartej filozofii¹, która za jego życia cieszyłaby się popularnością i którą dałoby się potraktować niczym tło światopoglądowe bieżącej działalności literackiej (jak propozycje idealistów niemieckich); co zaś tyczy się jego bardziej sprecyzowanych zapatrywań, np. demistyfikuje tak istotną dla romantyków kategorię geniusza, przeciwstawiając go egalitarnie pojętemu apostołowi². Mimo to paralele wynikające z ówczesnego klimatu duchowego pozwalają rozważyć Kierkegaardowską koncepcję transformacji jaźni jako przekraczania granic w kontekście zbliżonych czy analogicznych trendów romantycznych znajdujących odzwierciedlenie w literaturze; w niniejszym szkicu czynię to – z konieczności pobieżnie – ze szczególnym uwzględnieniem *Fausta* Goethego oraz genezyjskiej twórczości Słowackiego. Świadoma ich swoistości – tego, że mówimy o czymś na kształt poetyckich mikrokosmosów³ – nie zamierzam wykazywać, jakobyśmy mieli do czynienia z ujęciami tożsamymi, niemniej jednak można je uważać za warianty artykulacji fundamentalnego, acz paradoksalnego odczucia „nieskończoności tego, co skończone”⁴. Oprócz wza-

¹ Można dostrzec podobieństwo między stwierdzeniem, że „łatwiej niekiedy powiedzieć, co kierkegaardyzmem nie jest, niż ustalić, co nim jest” (K. TOEPLITZ: *Nad Kierkegaardem i egzystencjalizmem*. W: S. KIERKEGAARD: *Okruchy filozoficzne; Chwila*. Tłum. i wstęp K. TOEPLITZ. Warszawa 1988, s. VII), a sytuacją osoby stojącej przed zadaniem zdefiniowania romantyzmu.

² Por. S. KIERKEGAARD: *O różnicy między geniuszem a apostołem*. „Rocznik Teologiczny” 2006, nr 1/2, s. 195–210.

³ Także w przypadku medytacyjno-aforystycznej i głęboko osobistej twórczości Kierkegaarda.

⁴ O dialektyce skończoności i nieskończoności w człowieku (będącym syntezą tychże) pisze filozof m.in. w różnych miejscach *Choroby na śmierć* i *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, jednak bezpośrednią inspiracją do użycia niniejszego wyrażenia stały

jemnego oświecenia wybranych tekstów z epoki chciałabym również zestawić tu pewne ciekawe ustalenia badaczy Kierkegaarda, zwłaszcza że ostatnimi laty doczekaliśmy się w Polsce wzmóżonej recepcji zachodnich odczytań jego myśli, a także nowatorskich interpretacji na rodzimym gruncie, do czego niewątpliwie przyczyniło się przypadające w 2013 roku dwusetlecie urodzin Duńczyka.

Kluczowe dla niego dylematy jednostki doznającej „bojaźni i drżenia” zaliczają się do centralnych tematów romantyków; uległy co prawda strywalizowaniu w potocznej opinii o Weltschmerzu jako wydumanych rozterkach i jałowym pesymizmie (bywał on też bowiem modną, egzaltowaną manierą)⁵, lecz nie należy zapominać, że chodzi przecież o najgłębszy dramat egzystencjalny. Wiadomo, iż na rozpowszechnienie tej postawy u progu XIX stulecia wpłynęło gwałtowne „przyspieszenie historii”, uchwycone na gorąco przez de Musseta w lapidarnym stwierdzeniu ze *Spowiedzi dziecięcia wieku*: „Wszystko, co było, już nie jest; wszystko, co będzie, jeszcze nie jest”⁶, które odnosi się do burzliwych przemian politycznych, ale które można równie dobrze uznać za konstatację przyrodzonego wyobcowania jednostki, kwintesencję mitu o upadku, zawieszeniu między rajem utraconym a zbawieniem. Ówczesna „samooczywistość” powyższego rozpoznania przekładała się na rozwój wizji i projektów przekraczania granic *conditio humana*, pokonania skończoności⁷, oraz na nasilenie fascynacji eschatologicznych. Oficjalne religie przestały wystarczać, kiedy jako zasadę świata, a nie wybrzyk imaginacji, dopuszczono istnienie rzeczy, o których nawet kapłanom (por. choćby *Dziadów* cz. IV) się nie śniło.

Przed pochyleniem się nad myślą Kierkegaarda trzeba powiedzieć nieco o owych „rzeczach” reprezentujących byt transcendentny, gdyż ich obecność, czy wręcz aktywność, również ma związek z zacieraniem ram nakreślonych do-

się słowa Lwa Szestowa, rozważającego, pod jakimi warunkami u duńskiego myśliciela „absurd i szaleństwo przestanie być absurdem i szaleństwem, a nieskończenie żarliwa walka o to, co skończone, będzie usprawiedliwiona” – por. L. SZESTOW: *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*. Tłum. i przypisy J.A. PROKOPSKI. Wstęp C. MIŁOSZ. Kęty 2003, s. 136.

⁵ Por. np. M. JANION: „Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”. Warszawa 1996, s. 93.

⁶ A. DE MUSSET: *Spowiedź dziecięcia wieku*. Tłum. i wstęp T. BOY-ŻELEŃSKI. Kraków 1993, s. 38.

⁷ Warto przywołać tu (co prawda dyskusyjne) spostrzeżenie, że człowiek, który rozumie czas w sposób liniowy (na podobieństwo strzały), będzie silniej dążył do przedłużenia życia niż ten, który spostrzega go jako strukturę cykliczną – por. J. KOZIELECKI: *Transgresja i kultura*. Warszawa 2002, s. 73. Z kolei romantyczne zauroczenie nieskończonością jako przekroczeniem granic celnie wyraża m.in. fragment anonimowego manifestu (być może autorstwa Stanisława Kłockiego): „Przedmioty rzetelne lub zmyślone, dające nam wyobrażenie siły nieokreślonej (co wyrównywa dla nas nieskończoności), same tylko zdawać się nam mogą wyniosłymi [tj. wzniosłymi – K.S.]. Słowo, czyn, sytuacja, jaka nie bądź istota tym dotykają sposobem, przestępując wszelkie nam znajome granice [...]. Stąd zadziwienie, admiraacja, pewny gatunek przestachu, przyciśnienia, jakie sprawia w duszach czuć usposobionych” – (Kł...): *O idei i uczuciu nieskończoności*. W: *Idee programowe romantyków polskich. Antologia*. Oprac. A. KOWALCZYKOWA. Wrocław 1991, BN I, 261, s. 27.

czesnemu istnieniu. W utworach literackich nawiązujących do wyobrażeń ludowych, szczególnie w balladach, tajemne moce ze świata ponadmysłowego ingerują w ten materialny, „przerywając” jego granicę, aczkolwiek z rzadka w celu korygowania biegu spraw – częściej zniewalają śmiertelników i wiodą ku zgubie; personifikują w ten sposób obawy przed tym, co może czekać po drugiej stronie widzialnej rzeczywistości. Znaczący romantycznej ballady dodają: „jedynie w [...] bliżej nie określonych perspektywach nadziei rysuje [się] człowiekowi uwikłanemu w sidła potęg tajemnych – **wyzwolenie** [...]”⁸.

W tych kategoriach można interpretować pewne realizacje motywu ondyny; np. w *Rusałce* Puszkina⁹, gdzie tytułowa bohaterka kusi sędziwego mnicha-ascetę, który kopał już sobie grób, poświęciwszy doczesność dla potencjalnego życia wiecznego. Odkąd jednak zobaczył rusałkę, nie potrafi o niej zapomnieć; w końcu daje się jej porwać w wodne tonie, po czym na wierzch wypływa... jego broda. Ponieważ o boginie czytamy, iż zachowuje się wdzięcznie „jak dziecko”, jezioro zaś nie wyrzuca trupa, tylko znamię upływu lat, wolno domniemywać, że zrzucając balast przemijania, starzec przekroczył barierę bytu, dostąpił stanu prawdziwej niewinności, odnowionego życia. O ile wcześniej gotował się na śmierć, o tyle od chwili ujrzenia boginki nabrało dlań wartości to, co spisał na straty – młodość, ekscytacja, spełnienie. Coś, czego dotąd oczekiwał wyłącznie w niebiańskiej wieczności, przybywa po niego skądinąd (notabene, ondyna wylania się w trakcie jego modlitwy) – wtajemniczenie w śmierć pokrywałoby się z przejściem do wyższego stadium istnienia. Z kolei tytułowy rybak z ballady Goethego¹⁰ zostaje znęcony przez rusałkę dostrzegalnym w głębi fal „własnym obliczem”; być może nie chodzi tutaj o przetworzenie mitu Narcyza, lecz o obietnicę samopoznania, a zarazem osiągnięcia pełni „ja”, przemożenia alienacji.

Od podobnych przekonań o istotach demonicznych symbolizujących odmienny świat – groźny przez swą obcość, lecz kuszący obietnicą nasycenia i błogostanu – Kierkegaard, postrzegany powszechnie jako apologeta chrześcijaństwa, byłby jak najdalej; na dodatek odrzucał panteistyczne inklinacje romantyzmu, a w konsekwencji „roztopienie” i zatrutę jednostki w bezosobowej całości. „Wyrzeczenie się (ziemskiego) siebie, aby siebie (nowego) odzyskać”¹¹, sugerowane w przywołanych wyżej balladach, było mu wszakże bliskie, choć

⁸ Por. I. OPACKI, C. ZGORZELSKI: *Ballada*. Wrocław 1970. Seria „Poetyka. Zarys encyklopedyczny”, dział I, t. VII, cz. 1, z. 1, s. 99–100. Wszystkie podkreślenia w cytatach pochodzą ode mnie – K.S.

⁹ Por. A. PUSZKIN: *Rusałka*. W: IDEM: *Wybór wierszy*. Oprac. B. GALSTER. Kraków 1982, BN II, 201, s. 56–57.

¹⁰ Por. J.W. GOETHE: *Rybak*. Tłum. H. JANUSZEWSKA. W: J.W. GOETHE: *Dzieła wybrane*. Red. J.Z. JAKUBOWSKI, A. MILSKA. T. 1: *Utwory poetyckie*. Warszawa 1956, s. 96.

¹¹ Jak przekonuje Kierkegaard, jeżeli na skończoność nakładamy miarę nieskończoności, to zdobędziemy „odwagę, aby straciwszy siebie, zdobyć właśnie siebie” – por. S. KIERKEGAARD: *Choroba na śmierć*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*. Tłum. i wstęp J. IWASZKIEWICZ. Warszawa 1982, s. 213.

oczywiście spoglądał na nie z zupełnie odmiennej perspektywy – religijnej. Mimo to jego podejście do religii trudno określić mianem *stricte* konfesyjnego, pojęciom zaczerpniętym z dogmatyki nadawał bowiem niekiedy inne znaczenie¹², a z romantykami podzielał sprzeciw wobec zinstytucjonalizowanego Kościoła, wbrew duchowej martwocie pogrążonego w samozadowoleniu. Aczkolwiek w omawianej dobie kwitły rozmaite ruchy mesjanistyczne i gnostyczne, dla Duńczyka najistotniejszy był aktywizm (nie zaś wyłącznie zdanie się na interwencję z „tamtego świata”) oraz wyeksponowanie roli **każdej** jednostki.

W złożonej relacji pozostawała taka postawa z dostrzeżeniem coraz wyraźniejszych rys na nowożytnym podmiocie – dotychczas w zasadzie ośrodku epistemologicznej pewności. Nie poprzestawał on już na receptywności czy narzucaniu fenomenom form naoczności, skoro okazało się, że świat urąga jego władzom poznawczym. „Ja” romantyczne, *primo*, stanowiło **bezgraniczną** głębię, którą mogło wyrazić tylko ono samo i własną mocą; *secundo*, „wychodziło naprzeciw bolesnemu doświadczeniu świata, zderzając się z nim, i [...] [w taki sposób – K.S.] wykluwało swą **trwalszą i mocniejszą** postać”¹³. Z doświadczenia „zewnątrznej” nietrwałości, uwięzienia w czasie narodziła się – jakby na przekór – idea przekształcania na własną rękę tego, co zastane, Faustowskiego pasowania się z przeznaczeniem; wystawienia przeciw światu ludzkiej kruchości¹⁴. Także Byronowski Kain, acz nazywa siebie „prochem”, myślą podnosi bunt w obliczu skazania na niesprawiedliwy porządek uniwersum. Za co winien dziękować nieznanemu Bogu, który uczynił z jego rodu wiecznych wygnańców? „Wszak żyjesz? – Wszak umrę!”¹⁵. Charakteryzowane w tym miejscu odczucie trafnie oddaje znane stwierdzenie Lévinasa: „Tu nie ma prawdziwego życia”¹⁶, a bardziej jeszcze zawarty *implicite* w dalszych zdaniach pogląd, iż prawdziwe życie jest **gdzie indziej**; szczególnie skoro „uważa się, że romantyk był zawsze niezadowolony ze swego każdorazowego tutaj i nieustannie tęsknił do swego kolejnego tam”¹⁷.

Poczucie antropologicznego pęknięcia, bycia istotą graniczną skłaniało więc do prób przekraczania siebie, jednak ta ich siła napędowa stanowiła równocześnie niepokonaną dla owych prób przeszkodę, co wynikało z wyjątkowo

¹² Por. np. T. KUPŚ: *Koncepcja egzystencji Sorena Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*. Toruń 2004, s. 31.

¹³ L. ZWIERZYŃSKI: *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*. Katowice 2008, s. 87.

¹⁴ Faust jako „bohater problematyczny” wydaje się wyrazicielem nie tylko romantycznych czasów „buntu i zwątpienia”, ale całej epoki nowożytnej, naznaczonej tendencjami ekspansjonistycznymi, podszytymi jednak rozpaczą – por. też. M. JANION: *Pełnia Fausta, czyli tragedia antropologiczna*. W: EADEM: *Tragizm, historia, prywatność*. Kraków 2000, s. 155.

¹⁵ G.G. BYRON: *Kain*. W: IDEM: *Dramaty*. Tłum. F. JEZIEŃSKI. Warszawa 1986, s. 519.

¹⁶ E. LÉVINAS: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. KOWALSKA. Wstęp B. SKARGA. Warszawa 2002, s. 18.

¹⁷ R. PRZYBYLSKI: *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*. Kraków 1995, s. 120.

dojmująco odbieranej przez romantyków sprzeczności pomiędzy dążeniem do absolutu – czyli pełni poznania, miłości, swobody – a ograniczonością człowieka. Wszakże zdaniem Georges’a Pouleta w owym rozdarciu na sferę transcendentną i empiryczną, dramatycznym przemieszczaniu się między biegunami, podmiot romantyczny zyskiwał sankcję istotności oraz wolność autokreacji, to też wprost entuzjazmował się własnym rozdwojeniem¹⁸. Dla Kierkegaarda dualistyczna wizja istnienia oznacza z kolei podstawę rzetelnego stosunku do siebie, w człowieku zbiegają się bowiem nieskończoność i skończoność, doczesność i wieczność, wolność i konieczność, warunek syntezy owych antytez stanowi natomiast samoświadomość, będąca, według autora *Chwili*, ustosunkowaniem się do siebie pierwotnego stosunku duszy i ciała¹⁹. Na tym podwojeniu zasadza się jaźń jednostki, bynajmniej ostatecznie go nie niwelując, przeciwnie – bycie pojedynczym pociąga za sobą nieuchronnie bycie rozdwojonym, w relacji do wymienionych opozycyjnych członów, w bezustannych wyborach, w których urzeczywistnia się wolność. Komentarzem do przywołanego stanowiska mogłaby być myśl Fausta, iż „Życia w wolności wart tylko, kto sobie / Wywalczać musi je na każdy dzień”²⁰.

Z przykładaniem największej wagi do ciągłego podejmowania decyzji wiąże się u autora *Albo-albo* koncepcja stadialnego rozwoju, pewnej drogi, którą człowiek samodzielnie wybiera i przebywa; nie może skrócić jej sobie dlatego, że ktoś przeszedł nią wcześniej, lub zadowalać się wiedzą o owym przejściu²¹; takie bierne ukontentowanie przyrównuje z ironią do święcenia przez studenta triumfu, ponieważ inny student zdał egzamin²². Rzeczoną drogę pokonuje się jednak „skokowo”, z czym na swój sposób koresponduje stwierdzenie Byronowskiego Manfreda: „Mniemaszli, że czas jest miarą istnienia? / Zgoda, lecz czynny stanowią epoki”²³. Za znamienne dla pierwszej z owych „epok” Kierkegaard przyjmuje pożądanie przez estetę rozkoszy, kalejdoskopu wrażeń (wliczając też te intelektualne); ponieważ jednak esteta taki zasklepia się *eo ipso* w historycznej immanencji, prędzej albo później zaczyna odczuwać melancholię, nienasylenie i rozproszenie w chaosie zdarzeń – typowe dla romantycznych dandysów, werterystów, ale i Manfreda czy Fausta. Autentyczna natura jednostki wyrasta

¹⁸ Por. J. MOMRO: *Granice i marginesy nowoczesności. Wokół teorii badań nad romantyzmem*. W: *Romantyzm i nowoczesność*. Red. M. KUZIAK. Kraków 2009, s. 25–26.

¹⁹ Por. S. KIERKEGAARD: *Choroba na śmierć*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć...*, s. 146.

²⁰ J.W. GOETHE: *Faust*. Tłum. F. KONOPKA. Wstęp J.Z. JAKUBOWSKI. Warszawa 1977, s. 457.

²¹ Kierkegaardowi chodzi szczególnie o chrześcijan (zwłaszcza ze współczesnego mu Kościoła protestanckiego w Danii), którzy poprzestają na nominalnym byciu nimi, a nie chcą powtarzać drogi Chrystusa.

²² Por. S. KIERKEGAARD: *Wprawki do chrześcijaństwa (Anti-Climacusa nr I, II, III wydane przez Sorena Kierkegaarda)*. Tłum., wstęp i przypisy A. SZWED. Warszawa 2004, s. 279–280.

²³ G.G. BYRON: *Manfred*. W: IDEM: *Dramaty*. Tłum. F. JEZIEŃSKI. Warszawa 1986, s. 24.

natomiast ponad empiryczne warunki; wymagając konsolidacji osobowości, daje w zamian nadzieję przezwyciężenia jej ograniczeń. Idea ta oddaje

niezadowolenie Kierkegaarda z istniejącej [...] konstrukcji człowieka i gorące pragnienie zastąpienia jej [...] doskonalszą, która odzwierciedlałaby ruch, dramatyczny przepływ egzystencji, możliwość jej **przemiany**. W pierwszej połowie XIX w. nie było to pragnienie odosobnione, podobnie jak [...] próby [jego] realizacji [...] w sferze etyczno-religijnej, z powołaniem się na [...] autorytet objawienia²⁴.

Co ważne, dążeniom tego rodzaju towarzyszyła często kreowana specjalnie na ich potrzeby historiozofia, pęd do rewelatorskiego odsłonięcia sensu „na pozór” bezładnych dziejów. Należy bowiem zaznaczyć, że wczesne „eskapady” romantyków w rejony leżące poza tradycyjnie przyjętymi granicami poznania – pod Miłoszowską „podszewkę świata” (por. wiersz *Sens*) – nie ujawniły spodziewanej, niewidocznej dla szkiełka i oka harmonii, lecz skutkowały zwiększonym jeszcze poczuciem nikłości ludzkiego bytu i odkryciem za owymi granicami ciemności oraz chaosu²⁵. Wypada tu powtórzyć obserwację Ireneusza Opackiego i Czesława Zgorzelskiego, iż demoniczne zjawy pokroju rusałek zazwyczaj ingerowały w świat przedstawiony ballad jako zwiastunki lub wykonawczynie ferowanego przez Przeznaczenie, bezpodstawnego wyroku śmierci²⁶, która tylko czasami mogła równać się przeniesieniu w inny wymiar egzystencji. Nawet wówczas jednak te baśniowe istoty zaledwie symbolizowały eschatologiczne obawy i marzenia, nie wiązano z nimi poważnie nadziei na metafizyczne rozstrzygnięcia.

Rozstrzygnięć wszakże potrzebowano zarówno w planie indywidualnym, jak i zbiorowym, zwłaszcza w obliczu wstrząsów rozbijających dopiero cementującą swą samoświadomość narody, szukano przeto sposobu przesunięcia granic świata historycznego wraz z granicami życia jednostkowego, stąd np. popularność idei millenaryzmu, tysiącletniego **ziemskiego** królestwa Chrystusa. Z podobnym splotem obydwu wymiarów spotykamy się w filozofii genezyjskiej Słowackiego, w której duch jednostkowy zostaje utożsamiony z globalnym, dzieje ukazują swój aspekt spirytualny, świat zaś ulega przeistoczeniu dokonywanemu za sprawą duchów wiodących. Z taką optyką kosmiczną Kierkegaard kontrastuje jednostkową, uznawszy, że pozorna obiektywność historii – uosabiana w jego oczach w całej okazałości przez system Hegla – redukuje niepowtarzalność

²⁴ E. KASPERSKI: *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku. Monografia*. Pułtusk 2003, s. 292.

²⁵ Por. A. KOWALCZYKOWA: *Romantyzm*. W: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. BACHÓRZ, A. KOWALCZYKOWA. Wrocław 1994, s. 836.

²⁶ Warto też pamiętać o Maskach będących takimi personifikacjami nieubłaganych sił zła w Marii Malczewskiego.

każdego z jej uczestników. Co prawda wolność w rozumieniu autora *Dziennika uwodźciciela* podlega uwarunkowaniom, lecz nie społeczno-kulturowym, w których upatrywał czynników efemerycznych, bagatelnych z punktu widzenia „długiego trwania” rodzaju ludzkiego (nie można generalizować na ich podstawie, następne formacje dezaktualizują bowiem uogólnienia wysnute z badań tych poprzednich) – zdaniem filozofa, wiedza o człowieku musi odwoływać się do solidniejszych struktur²⁷. Z jednej strony relatywizuje on więc historię do subiektywności, gdyż tylko bycie jednostką stanowi wyznacznik właściwej egzystencji, z drugiej natomiast jego myślenie przebiega nieodwołalnie *sub specie aeternitatis*.

Tymczasem z perspektywy wieczności egzystencja człowieka przypomina byt trwający mgnienie oka, a zwanie powiek mogłoby być metaforą przekroczenia granicy śmierci. „Sokrates Północy” podkreśla wagę otarcia się o śmierć dla przeobrażenia: „rycerz wiary” czerpie zdolność do przejścia ze swoistej wegetacji ku nowemu życiu – z doświadczenia śmierci, które naznacza go nieusuwalnym śladem w postaci lęku²⁸. Dojrzymy tutaj (co odpowiada pogładowi Kierkegaarda, iż moc oddziaływania ma jedynie pisanie zaangażowane, czerpiące soki z konkretnej egzystencji) osobiste motywacje filozofa, przeświadczonego, iż z powodu rodowego przekleństwa nie przeżyje swego starego ojca. Również np. Słowacki w okresie genezyjskim – pozwolę sobie na pewną symplifikację – czuł już na sobie oddech śmierci i „wiara nowa”, nadająca wyjątkową wartość cierpieniu, niewątpliwie pomagała mu w zmaganiach z lękiem i uciekającym czasem²⁹. Duński myśliciel powtarza, że egzystencja poprzedza myślenie oraz poznanie, które nie oferuje szczęścia. Nawet jeśli optymistycznie przyjąć, iż dociera ono do „istoty” rzeczywistości, to przedstawia co najwyżej obraz tego, jak jest, lecz nie przynosi odpowiedzi na pytanie: „dlaczego nie jest tak, jak być powinno?”. Zwątpienie w wiedzę stanowi punkt wyjścia Faustowskiego paktu z siłami nieczystymi, brak satysfakcji ze zbyt wyraźnej świadomości położenia człowieka demonstruje też Manfred z dramatu poetyckiego Byrona:

Mistrzynią mędrca winna by być troska;
Wiedza jest męką, bo im więcej wiemy,
Bardziej czujemy tę nieszczęsną prawdę:
Że **drzewo życia** nie jest drzewem wiedzy³⁰.

²⁷ Por. E. KASPERSKI: *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku...*, s. 374–375.

²⁸ Por. A. BIELIK-ROBSON: *Nauczyć się lęku: Kierkegaard i Hegel*. W: *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*. Red. P. BURSZYTKA, M. KACZYŃSKI, M. SOSNOWSKI, G. UZDAŃSKI. Warszawa 2007, s. 160. Oczywiście naturalne są w tym miejscu asocjacje z Heideggerowską „trwogą”, która umożliwia powrót do „życia autentycznego” ze stanu „upadania”.

²⁹ Na temat przezwycięzania lęku przed śmiercią w filozofii genezyjskiej por. np. A. KOWALCZYKOWA: *Wstęp*. W: J. SŁOWACKI: *Krąg pism mistycznych*. Oprac. A. KOWALCZYKOWA. Wrocław 1982, s. LVI.

³⁰ G.G. BYRON: *Manfred...*, s. 7.

I dodaje wpisujące się w powyższe rozważania wyznanie: „Nie dość mi na tym”. Diagnoza beznadziejności ludzkiego ograniczenia do doczesności naprowadza na kategorię rozpacz, którą wszechstronnie analizował autor *Pojęcia lęku*. W swojej słynnej interpretacji próby, na jaką wystawiony został Abraham, pyta retorycznie:

Jeżeli nie istnieje żadna wieczna świadomość w człowieku, jeżeli na dnie wszystkiego czai się tylko dziko działająca moc, która [...] zrodziła wszystko to, co było wielkie, i to, co nie miało żadnego znaczenia, jeżeli pustka bezdenna [...] kryje się pod wszystkim, czymże innym staje się życie, jeśli nie rozpacz?³¹

Wyróżnia on różne typy rozpacz, owej „choroby na śmierć” – śmierć nie biologiczną, lecz duchową, co ilustrują słowa Manfreda: „rozpacz we mnie warczy – / A mimo tego żyję, zawsze żyję”³². Płynie ona zasadniczo, wedle kopenhaskiego myśliciela, z pogodzenia się z przemijalnością, niemniej jednak może również otworzyć na przemianę jakościową ufundowaną na wolności, ale tylko wówczas, kiedy w grę wchodzi stan ogarniający całą jaźń, nie zaś wyłącznie sferę sądów i intelektu: „»Rozpacz osobowości«, w przeciwieństwie do »rozpacz myśli«, nie może znaleźć ukojenia w [...] absolutie rozumu. [...] jaźń ogarnięta rozpaczą [...] wykracza poza pozornie końące konsekwencje myśli, ponieważ dotyczy całości osoby, a nie tylko jej myślenia”³³. Manfred, pragnący zapomnienia siebie, reprezentowałby – zgodnie z typologią Kierkegaarda – rozpacz z powodu niechcenia bycia sobą, znajdującą korelat w postawie ironicznej. Dla podmiotu ironicznego aktualna rzeczywistość – tłumaczy autor *Okruchów filozoficznych* – utraciła prawomocność, jej forma stała się tak niedoskonała, że aż bolesna. Nie przystaje ona do jego idei, dlatego sam wytacza proces współczesności i feruje wyrok. Jednak nie posiadał jeszcze tego, co nowe³⁴. Dopiero poczucie grzeszności inicjuje transformację, uzmysławiając potrzebę pytania, co to znaczy żyć jako człowiek, pojęcie grzeszności bowiem zakłada, że człowiek stał się kimś innym, niż był. Zauważmy, że upadek stanowi także warunek *sine qua non* inicjacyjnej epopei Fausta, a przekroczenie moralnej granicy wiedzy ostatecznie do restytucji harmonii bytu³⁵. Autonomia bohatera okazuje się jednak dwuznaczna. Kierkegaard poucza: „Jeżeli ludzka jaźń założyła samą siebie, to może być tylko mowa o jednej rozpacz, pochodzącej z pragnienia niebycia sobą, unicestwienia

³¹ S. KIERKEGAARD: *Bojaźń i drżenie*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć...*, s. 13.

³² G.G. BYRON: *Manfred...*, s. 31.

³³ D. BOROŃ: *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*. Lublin 2011, s. 157.

³⁴ Por. S. KIERKEGAARD: *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Tłum. i posłowie A. DJAKOWSKA. Warszawa 1999, s. 254.

³⁵ Por. W. SZTURC: *Faust Goethego. Ku antropologii romantycznej*. Kraków 1995, s. 31.

siebie, ale nie może być mowy o rozpaczach pochodzącej z pragnienia utwierdzenia siebie”³⁶, czyli chcenia bycia sobą.

Czy odwołanie się do „założycielskiej mocy” nie prowadzi *ex definitione* do poddania się Bogu i odrzucenia patetycznych prób samodzielnego forsowania granic rzeczywistości? Owszem, filozof oponuje przeciw romantycznej hipertrofii subiektywności oraz gloryfikacji „wybranych” indywiduów. Równocześnie wszak nie neguje bez reszty stanowiska, które przypisuje Sokratesowi, wedle którego:

każdy człowiek stanowi sam dla siebie centrum i cały świat tylko dzięki niemu i stosunkowi do niego zyskuje punkt centralny, ponieważ jego samopoznanie jest poznaniem Boga. W ten sposób Sokrates rozumiał samego siebie; tak powinien być – jego zdaniem – ujmować siebie każdy człowiek i na tej podstawie powinien być zawsze jednakowo kształtować swój stosunek do pojedynczego [człowieka – K.S.], z pokorą i dumą zarazem³⁷.

Także bowiem dla duńskiego myśliciela nieodzowne w relacji z transcendentą jest samopoznanie i jego egzystencjalny wyraz, niebędący jakimś jednorazowym aktem, lecz bezustannym stawaniem się. Można dostrzec tu paralele chociażby z koncepcją późnego Słowackiego, akcentującego częściową niezawisłość ducha oraz jego ciągłą pracę. Człowiek Kierkegaarda rozstrzyga się w konfliktach egzystencjalnych, które wymagają absolutnego zaangażowania, a także „*pathos*” (tj. namiętności). O ile namiętność bezpośrednia kończy się, wypala po zaspokojeniu pragnienia, o tyle z pozytywną mamy do czynienia, gdy ograniczona ciałem osobowość przeniknięta jest do głębi tym, co wykracza poza nią; owa namiętność nie może zostać zaspokojona *hic et nunc*, kieruje się ku absolutowi, jest siłą dążenia ku nieskończoności³⁸. W tym świetle Kierkegaard pojmuje wiarę: „Chrześcijaństwo jest duchem, duch jest wewnątrz, wewnątrz jest subiektywnością, [...] [ta zaś] w swej istocie namiętnością, a w swym maksimum namiętnością nieskończoną, osobiście zainteresowaną [...] wieczn[ą] szczęśliwośći[ą]”³⁹.

Co więc stanowi „cel ostateczny”? Otóż pożądać tak nieskończenie można – jak już wskazywałam powyżej – jedynie nieskończoności⁴⁰. Rozważmy *casus*

³⁶ S. KIERKEGAARD: *Choroba na śmierć*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć...*, s. 147.

³⁷ IDEM: *Okruchy filozoficzne albo odrobina filozofii*. W: IDEM: *Okruchy filozoficzne; Chwila...*, s. 11.

³⁸ Por. np. IDEM: *Dziennik (wybór)*. Tłum., wstęp i przypisy A. SZWED. Lublin 2000, s. 186, przypis 262; A. SKWARSKA: *Życie pozbawione formy – estetyzacja pragnienia i pożądania według Sorena Kierkegaarda*. W: *Miłość i samotność...*, s. 103.

³⁹ S. KIERKEGAARD: *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*. Tłum. i wstęp K. TOEPLITZ. Kęty 2011, s. 52.

⁴⁰ Por. J. WAHL: *Krótką historia egzystencjalizmu*. Tłum. i oprac. J.A. PROKOPSKI. Wrocław 2004, s. 19.

Fausta zawieszono między przeszłością a przyszłością: pragnie on nie całego życia spędzonego w radości, ale jednej chwili szczęścia rozciągniętej w nieskończoność. Jego życie rozcina, jak zauważa Włodzimierz Szturc, egzystencjalna przepaść:

Antycypując przyszłość – Faust jest uczestnikiem przeszłości, która stanowi o jego *arche*, zaś wracając ku przeszłości – zyskuje dynamizm drogi ku celom, jakie sobie wyznaczył. Tylko raz, w momencie śmierci, teraźniejszość staje się możliwa, ale jest to tylko „chwila”, jeden błysk, który nie może [...] trwać wiecznie. W ten sposób, **wykluczając teraźniejszość**, [...] zyskuje swoją podstawową *dynamis*: dążenie [...]⁴¹.

Tymczasem dla Kierkegaarda dążenie zasadza się właśnie na kairotycznym wymiarze chwili; ponieważ stale znajdujemy się w obliczu nieskończoności, przeto nasze wybory są zawsze wyborami pomiędzy niczym a wszystkim. Trzeba zatem odzyskać **chwilę**, aby poprzez nią odzyskać wszystko. Tak też dzieje się np. w twórczości genezyjskiej Słowackiego; jak podkreśla Alina Kowalczykowa: „moment aktualny, w którym podmiot w rozbłysku pamięci i wyobraźni ogarnia [...] przeszłość i przyszłość, może mieć znaczenie kluczowe: bo zobaczyć znaczy [dlań] [...] osiąść moc kreacyjną [...]”⁴². Według autora *Bojaźni i drżenia* to w nieuchwytnej, acz pełnej znaczenia chwili realizuje się powtórzenie, rozumiane jako specyficzne przypomnienie – skierowane nie ku przeszłości, lecz ku przyszłości⁴³. Dzięki następującej w nim syntezie wspomnienia oraz nadziei jednostka może przez nabrzmiałą przyszłością „teraz” odzyskać przeszłe możliwości; skupiając całość swego istnienia w tym-oto czasie, osiągnąć życie w prawdzie⁴⁴. Lecz – powtarza za biblijnym namiestnikiem filozof – czymże jest prawda? „Twoje, moje, jego życie, przybliżając się w odpowiednim wysiłku [do niej – K.S.], wyraża prawdę [...], jest byciem prawdy, [podobnie] jak prawda była w Chrystusie życiem, ponieważ On był prawdą”⁴⁵. Nie *cogito* funduje więc byt, to wiara jest bytem⁴⁶; wedle wiary niech ci się stanie, jak bowiem wierzysz, tym jesteś – przekonuje Kierkegaard. Z tym wiąże właśnie nadzieję na powtórzenie, oparte na uwolnieniu się od przywiązania, uwolnieniu będącym zerwaniem ze skończonością, dzięki czemu staje się możliwe, by niczym Hiob wszystko odzyskać, przeżywając na nowo minione, chociaż – i tu kopenhaski myśliciel wy-

⁴¹ W. SZTURC: *Faust Goethego...*, s. 27.

⁴² A. KOWALCZYKOWA: *Wstęp*. W: J. SŁOWACKI: *Krąg pism mistycznych...*, s. XLV–XLVI.

⁴³ Por. S. KIERKEGAARD: *Powtórzenie*. W: IDEM: *Powtórzenie; Przedmowy*. Tłum. i oprac. B. ŚWIDERSKI. Warszawa 2000, s. 17.

⁴⁴ Por. A. WORKOWSKI: *Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegaarda*. W: *Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi. Wybór studiów*. Red. A. SZWED. Kęty 2006, s. 183.

⁴⁵ S. KIERKEGAARD: *Wprawki do chrześcijaństwa...*, s. 275.

⁴⁶ Por. IDEM: *Choroba na śmierć*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć...*, s. 243.

przedza Nietzschego czy Derridę – to, co powtórzone, nigdy nie powraca jako takie samo⁴⁷.

Chodzi o radykalną decyzję „nieskończonej rezygnacji”, poświęcenia siebie, aby już **poza granicami** odzyskać nie tylko siebie⁴⁸, ale znacznie więcej. O konieczności poświęcenia przypomina Słowacki, przyzwalając duchowi na niszczenie starych, strupieszających form, co można (znów w uproszczeniu) interpretować także biograficznie – jako usiłowanie uzasadnienia doznawanych przez siebie cierpień fizycznych. Gotowość przejścia na stronę ducha, „przeanielenia” oznacza gotowość na cierpienie z nadzieją na „potem”. U Kierkegaarda wiara zwiastuje przejście od poniżenia do wywyższenia, a „skok na oślep” ku **nieograniczonemu** nie pociąga za sobą wyparcia się poddanego ograniczeniom „ja”: „Istnieje tylko jedno właściwe powtórzenie – [...] własnej indywidualności w wyższej potędze”⁴⁹. Tak dzieje się również w pismach mistycznych Słowackiego, gdzie zachodzą próby kreacji istotowego „ja”, które w ruchu metamorfoz i progresywnej metempsychozy pokonuje wszelkie granice, aby żyć jako wyższa forma, zachowując przy tym konkretność i indywidualność⁵⁰.

Choć „rewolucyjne” postępowanie ducha u autora *Snu srebrnego Salomei* zdaje się niekiedy powolnym rzeźbieniem, a Kierkegaard mówi o „skokach”, ten drugi stadialności egzystencji nie rozumie jako wspinania się – jak sugerowałoby znaczenie jednego z jego pseudonimów, Climacus – po szczeblach ku wiecznej szczęśliwości. Po pierwsze, wiara – będąc absurdem, absolutnym stosunkiem wobec absolutu⁵¹ – nie uwalnia od cierpienia; podobnie w filozofii genezyjskiej duch, który znajduje się w swej wędrówce przez dzieje bliżej Boga, jest bardziej samotny i cierpiący. Po drugie, w nieskończonej dialektyce nie ma miejsca na pewność. O ile np. Słowacki, wzorem gnostyków, domaga się matematyki wiary, nie zaś mistycyzmu⁵², o tyle duński filozof potępia tzw. religijność A, która przyjmuje nieśmiertelność za „daną z natury”: jednostka nie widzi tu konieczności **kreowania** swego wiecznego znaczenia, ustawicznego decydowania o sobie, czasowość jawi się zatem z owej perspektywy jako nieistotna, a relacja z Bogiem stabilna, podczas gdy w religijności typu B nieśmiertelna dusza nie jest,

⁴⁷ W swoich interpretacjach Kierkegaarda kładzie na to nacisk szczególnie John D. Caputo, który wiąże idee Duńczyka ze swoim projektem hermeneutyki radykalnej – por. np. J.D. CAPUTO: *How to Read Kierkegaard*. London 2007.

⁴⁸ Por. przypis 11.

⁴⁹ S. KIERKEGAARD: *List otwarty Constantina Constantiusa do Pana Profesora Heiberga*. W: IDEM: *Powtórzenie; Przedmowy...*, s. 212.

⁵⁰ Por. L. ZWIERZYŃSKI: *Egzystencja i eschatologia...*, s. 211.

⁵¹ Por. S. KIERKEGAARD: *Bojaźń i drżenie*. W: IDEM: *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć...*, s. 58.

⁵² Por. J. SŁOWACKI: *Dzieła wszystkie*. Red. J. KLEINER. T. 15: *Próba poematu filozoficznego; Do Ludwika Norwida list; Pomniejsze pisma treści filozoficznej i religijnej; Pisma polityczne*. Oprac. W. FLORYAN, J. KLEINER. Wrocław 1955, s. 472.

ale dopiero staje się komponentem egzystencji w każdorazowo rozstrzygającej o wszystkim chwili⁵³.

Kierkegaard nie wierzy w ostateczne zerwanie ze „starym” człowiekiem, miotającym się pośród paradoksów własnej jaźni. Wedle niego największym dokonaniem jest podwojenie rozdarcia – uświadamianie go sobie, sytuujące owo rozdarcie wobec projektu syntezy, a tym samym **przekraczające** je. Nie implikuje to jednak eliminacji sprzeczności, wyrównania napięć i spoczynku: „Istnienie pojedyncze równa się skruszonemu pogodzeniu z myślą, że napięcie między faktycznym rozdarciem i wysiłkiem syntezy trwa tak długo, jak trwa życie jednostki”⁵⁴. Z takim wysiłkiem mamy do czynienia chociażby w *Fauście*. Jednak czy jego finał brzmi w istocie optymistycznie? Nadzieja bohatera okazuje się przecie ułudą, straszliwą ironią tchnie kopanie mu grobu przez lemury, którym – ślepy i nieświadomy – przypisuje pracę dla ludzkości, a tak długo wyczekiwane: „Trwaj, chwilo...” pada niejako w trybie warunkowym. Najbardziej przysiębiają wszakże słowa Mefistofelesa:

Co przeszło a nic, jedno i to samo!
Na cóż więc wieczne tworzenie jestestwa,
Aby je potem strącić do nicestwa!
Że „przeszło” właśnie tyle ma znaczenia,
Jak gdyby nigdy nie miało istnienia⁵⁵.

Powiada tak świadek nie tylko niezliczonych upadków, ale też wzlotów Fausta, uznając je tym samym za bezgranicznie daremne. Jak wiadomo, Faust zostaje „pomimo wszystko” zbawiony za nieprzerwaną aktywność, chociaż częstokroć wybiera błędne drogi. (Zresztą według Kierkegaarda „wybieranie polega nie tak bardzo na wyborze tego, co słuszne, ile na energii, powadze i patosie [czyli namiętności – K.S.], jakie towarzyszą wyborowi. Objawia się w nim osobowość w swej **wewnętrznej nieskończoności** i dzięki temu znowu się konsoliduje”⁵⁶). Z rozdźwięku między jaźnią a ideą rodzi się nieskończony dynamizm „ja”, będący cechą konstytutywną człowieka faustycznego. Jak dowodzi Szturc, bohater Goethego – czy raczej ucieleśniany przezeń archetyp – marzy o „zapełnieniu czasu przez komplementarną wobec niego esencję człowieka. Śmierć, [...] chwila utraty idei wieczności, skazuje życie na trwanie w nieruchom[ej] [...] przeszłości. [...] Zanika zasada zasługi, jaką trzeba ponieść, by wejść w wieczność, ziemskie o nią starania niczemu nie służą, skoro *de facto* teraźniejszość nie istnieje”⁵⁷. Owszem, w *Fauście* **spoza granic** interweniuje łaska, jest łaska opiekująca się

⁵³ Por. D. BORON: *Zagadka przemiany...*, s. 187.

⁵⁴ E. KASPERSKI: *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku...*, s. 292–293.

⁵⁵ J.W. GOETHE: *Faust*. Tłum. J. PASZKOWSKI. Kraków 2004, s. 463.

⁵⁶ E. KASPERSKI: *Kierkegaard: antropologia i dyskurs o człowieku...*, s. 176.

⁵⁷ W. SZTURC: *Faust Goethego...*, s. 28–29.

duchem u Słowackiego i łaska wiary u Kierkegaarda, lecz wszędzie tu ostatecznie zbawia (aczkolwiek pojęcie to przywołuje na myśl ruch stamtąd, „pociąganie wzwyż”) nie tyle doktrynalny Bóg czy bierne oczekiwanie, ile przybliżanie się do Niego, „**wiara we własne dążenie do wieczności**”⁵⁸. Jedyna realna siła sięgająca poza doczesne granice.

⁵⁸ Ibidem, s. 29.

Katarzyna Szkaradnik

The World Is Not Enough Or the Romantic Examination of “Infinity of What Is Finite”
in the Light of Søren Kierkegaard’s Thought

Summary

The common field of interest of the Romantic literature and Søren Kierkegaard’s thought, among other things, consists in the exposure of an individual who desires to cross the border between the mundane and the eternal and to free oneself from the shackles of finiteness. In this article, the aforementioned motif (occurring, among others, in *Faust*, romantic ballads, Byron’s writing and Genesis-related works of Słowacki) is analysed precisely through the prism of the Danish philosopher’s anthropology. Crossing the limits created by the brevity of life and corporeality, and dreaming about metamorphosis or transformation into an angel, all correspond to the category of „repetition” and to the preservation of the dramatic uniqueness of the always developing and defective existence; for “a leap” towards “the other” unlimited world is not tantamount to the renunciation of “I”. The author of the article illustrates the role that the idea of the radical paradoxical decision played in Romanticism, indicating sacrifice one has to make, in order to retrieve oneself and much more beyond the incapacitating limits.

Katarzyna Szkaradnik

Le monde ne suffit pas, c’est-à-dire découvrir de manière romantique « l’infini du fini »
à la lumière de la pensée de Søren Kierkegaard

Résumé

Le champ d’intérêt commun de la littérature romantique et de la pensée de Søren Kierkegaard crée, entre autres, l’exposition de l’individu désirant surmonter les limites entre le temporel et l’éternel, se libérer des chaînes de fini. Dans l’article, le motif abordé (qui apparaît entre autres dans *Faust*, des ballades romantiques, des oeuvres génésiques de Słowacki) est analysé à travers l’anthropologie du penseur danois. L’effacement des frontières créées par l’instantanéité et la corporalité, le rêve sur la métamorphose, « l’angélisation » – correspondent avec sa catégorie de « répétition » et sa défense de la singularité dramatique, d’une existence qui se forme et qui est défectible ; le « saut » vers « ce » monde illimité ne signifie pourtant pas une dénégation du

« moi ». L'auteur de l'esquisse montre quel rôle jouait dans le romantisme l'idée d'une décision paradoxale, radicale, qui signifie le sacrifice de soi-même pour, déjà au delà des frontières, regagner non seulement le « moi » mais également beaucoup plus.